

《慈湖詩傳》對「思無邪」的詮釋與運用

黃忠慎*

摘要

「思無邪」之語原出〈魯頌·駟〉，孔子斷章，取以概括三百篇的特質，而有「《詩》三百，一言以蔽之，曰：『思無邪。』」之名言。其後〈魯頌〉與《論語》之「思無邪」是否完全同義，其主體分別指何人，成為後世聚訟紛紜的學術議題。

宋代著名心學家楊簡強調「不起意」之必要性，力主吾人皆須順著人心所固有的道德本能，以回復本心之善。以「不起意」為基礎，楊簡在其《慈湖詩傳》中對於孔子「《詩》思無邪」之命題有了進一步的發揮。

本文研究楊簡《慈湖詩傳》對於「思無邪」的詮釋與運用，指出楊簡不僅認為經典作者思無邪，而且，聖言坦夷，詩篇所表述的往往就是簡易直截的無邪平正之道，學者一旦用力追索所謂的詩篇深意，難免陷入穿鑿牽合之弊而不自知。此外，楊簡將「思無邪」之論充分運用在其解《詩》方法中，一方面其說詩以合乎「思無邪」為最高宗旨，一方面也使用此一標準以檢驗傳統的解經成績，包括詩文的訓釋與詩篇旨意的探尋，這是《慈湖詩傳》的一大特色，當然，也是其說《詩》的侷限。

楊簡利用經典來闡發其心學思想，這是學界的基本共識，透過本文的考察，使得我們對於此一問題可以有更為深刻的理解。

關鍵詞：楊簡、心學、《慈湖詩傳》、思無邪、《詩序》

* 國立彰化師範大學國文學系特聘教授。

Ci hu shi zhuan's Interpretations and Applications to “Thinking Without Depravity” (*Si Wu Xie*)

Huang Chung-Shen

Distinguished Professor, Department and Graduate Institute of Chinese, National Changhua University of Education

Abstract

“Thinking Without Depravity”(*si wu xie*) originated from the *Jiong* chapter in *Lu Song*. Confucius garbled it to summarize the characteristic of *The Book of Odes*, and had a well-known adage: “In the Book of Poetry are three hundred pieces, but the design of them all may be embraced in one sentence: ‘thinking without depravity.’” In regards to whether or not *si wu xie* in *Lu Song* and *The Analects of Confucius* are completely synonymous and who the subject is, this topic became an important academic issue in which opinions widely differed.

Yang Jian is a famous scholar of The School of the Mind in the Song Dynasty. He emphasized the necessity of “being without the rise of selfishness” (*bu qi yi*), contending that people must moral instinct in order to recover the purity of the human mind. Using *bu qi yi* as the foundation, Yang Jian further expounded on Confucius’ *Su wu xie* concept in *The Book of Odes*.

This paper researches *Ci hu shi zhuan's* interpretations and applications to *si wu xie*, pointing out that Yang Jian not only believes the poets think without degradation, but also that Sage’s words are simple, and the expressions of poems usually exemplifies *wu xie* as a way of simple direction. If the scholars search for those profound meanings of the poems, they will gain only forced interpretations. Furthermore, Yang Jian made use of the theory of *si wu xie* in his method of interpreting the poems. On one hand, he took it as the

highest objective of interpretation. On the other hand, he checked the results of traditional explanations, including the exegeses and other profound interpretations. This is the most obvious characteristic of *Ci hu shi zhuan*.

Yang Jian made use of *The Book of Odes* to elucidate his thought of the philosophy of the mind. This is the basic consensus of academia today. This paper thus provides a more indepth and profound understanding on this subject.

Keywords: Yang Jian, School of the Mind, *Ci hu shi zhuan*, “Thinking without depravity” (*si wu xie*), “Preface to the Book of Odes” (*Shi xu*)

《慈湖詩傳》對「思無邪」的詮釋與運用

黃忠慎

一、前言

宋儒治經以義理為重，其時理學與哲學相結合，群經的詮釋也跟著理學化，相對於漢唐儒者，理學家讀書較不重視經典的章句訓詁，其研經進路主要是藉由經書以明本心之天理，其中的心學家一派甚至認為，人的良知本心才是價值唯一可靠的真正根源，既然道德法則由道德主體自己決定，因此經典之存在就沒有絕對的必要性。¹

一般來說，心學家及其後學對於傳統五經的研究專著較少，通篇解釋的著作也不常見，這與宋代以後理學家重視《四書》勝過五經的傳統有關²，不過，心學的認識論還是較主要的關鍵。此中當然也有例外者，楊簡（1141-1226）對經典注疏表現出的熱衷態度與實際展示的業績，就顯得相當特殊。

楊簡，字敬仲，慈溪人。孝宗乾道 5 年（1169）舉進士，授富陽主簿。光宗紹熙 5 年（1194），召為國子博士。楊簡為官廉儉自持，奉養菲薄，擁有極好的名聲，

¹ 陸九淵的名言包括：「學苟知本，六經皆我註腳」、「六經註我，我註六經」、「若某則不識一箇字，亦須還我堂堂地做箇人」。對陸九淵來說，心已涵攝一切道理，因此六經雖然具足義理，但僅是印證本心之物。以上引文分見宋·陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），卷 34，〈語錄上〉，頁 395、399；卷 35，〈語錄下〉，頁 447。

² 宋代理學家的經學觀，其形式上的特色「在於『四書』的地位取代『五經』，『孔顏』的地位取代『周孔』」，而原有的五經中，則以《易經》最為理學家所重視。詳楊儒賓：〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《長庚人文社會學報》2：2（2009.11），頁 201-204。案：楊氏所言允當，宋代出現「退五經，尊四書」的現象，此一現象可以理解為「使五經之學在新的歷史條件下得到新的發展」，而在四書五經的研習中，宋代理學家最常以《周易》的注釋證明當時意識型態與理論觀念變革的合理性，詳章權才：〈宋代退五經尊四書的過程與本質〉，《學術研究》2（1996），頁 63；吳雁南、秦學頌、李禹階主編：《中國經學史》（福州：福建人民出版社，2001），頁 339-340。

理宗寶慶元年（1225）以寶謨閣學士、慈溪縣男、太中大夫致仕。次年（1226）卒，年八十六，贈正奉大夫，諡文元，人稱慈湖先生。³

楊簡是心學宗師陸九淵（1139-1192）的弟子⁴，一生專注於對「心學」的體悟與論述，與其他心學學者不同的是，他除了留下對心學之體悟與感懷的語錄、雜文之外，專門之解經著作數量與種類也極為可觀，其目前傳世的解經著作約共 79 卷，內容則包括了《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》、《論語》、《孝經》等。⁵

《慈湖詩傳》是楊簡所寫的一部《詩經》全解（針對所有詩篇作解釋）之作，與傳統《詩經》注疏最大差異在於，楊簡利用解經的機會暢談義理與人心，以心學觀點通貫釋文，闡述詩旨，使其書充滿了時代與學派之特色，也因此而使此書能在《詩經》學史上引發話題⁶，進而成為一部名著。

目前學界有關《詩經》學史的著作大概都會約略提到楊簡，但針對《慈湖詩傳》進行深入論述的成果則不多，其中亦無專門探究楊簡運用「思無邪」理論說《詩》

³ 詳元·脫脫等：《宋史》第 35 冊（北京：中華書局，1977），卷 407，頁 12289-12292。清·黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《慈湖學案》，《宋元學案》第 3 冊（北京：中華書局，1986），卷 74，頁 2466-2467。

⁴ 楊簡〈象山先生行狀〉：「某主富陽簿時，攝事臨安府中，始承教於先生。及反富陽，又獲從容侍誨，偶一夕，某發本心之問，先生舉是日扇訟是非以答，某忽省此心之清明，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。」據《宋史》，楊簡於乾道 5 年（1169）舉進士，授富陽主簿，「會陸九淵道過富陽，問答有所契，遂定師弟子之禮」。又據《慈湖先生年譜》，楊簡向象山執弟子禮，時為乾道 8 年（1172）。以上分見宋·楊簡：《慈湖遺書》（臺北：新文豐出版公司，1988，影印《四明叢書》約園刊本），卷 5，頁 227：10a；元·脫脫等：《宋史》第 35 冊，卷 407，頁 12289；清·馮可鏞、葉意深：《慈湖先生年譜》，收入《慈湖遺書》，附錄，卷 1，頁 508：8b-509：10b。案：本文使用《慈湖遺書》以《四庫全書》本為主，而以《四明叢書》本互參，此處使用《四明叢書》本是因《四庫全書》本未收入〈慈湖先生年譜〉。

⁵ 楊簡一生著書不斷，根據趙燦鵬的統計，楊簡的存佚著作數目多達 37 種，詳氏著：〈宋儒楊慈湖著述考錄〉，《書目季刊》39：4（2006.3），頁 20-21。

⁶ 戴維：「《慈湖詩傳》最主要的特點，是在哲學上發明孔子所提出的思無邪的詩論觀點，是將《詩》與他的哲學思想緊密地聯繫在一起，幾乎是將《詩》作為闡釋他哲學思想的工具，這在整個《詩經》學史上是極為奇特的。」筆者以為，楊簡解析三百篇，採用類似「批評性閱讀」的策略，藉以增生詩篇之意義，而其所賦予的詩篇新意，能引發的迴響雖然有限，但能引起異代之心學與經學愛好者的共鳴，即已足以奠定其在《詩經》學史上的地位。以上分詳戴維：《詩經研究史》（長沙：湖南教育出版社，2001），頁 369；拙文：《〈詩經〉註我，我註《詩經》——楊簡《慈湖詩傳》再探》，《東吳中文學報》21（2011.5），頁 165。

的內涵與績效者⁷，本文評析《慈湖詩傳》對「思無邪」的詮釋與運用，透過此一論述，可以讓我們對於楊簡說《詩》的核心理論有更為清晰的認識。

二、〈魯頌〉的「思無邪」與孔子的「思無邪」

依楊簡之見，人心無邪，此一無邪之道簡易庸常，且閱讀三百篇就可見出此道，無須外求，故其《慈湖詩傳》解詩以「思無邪」的闡發為最高標的。

「思無邪」一詞出自《詩經·魯頌·駟》末章：「駟駟牡馬，在坰之野。薄言駟者，有駟有馵，有驥有魚，以車祛祛。思無邪，思馬斯徂。」孔子熟讀《詩》三百，並擷取〈駟〉中的「思無邪」三字來概括三百篇的特質，《論語》記載：「子曰：《詩》三百，一言以蔽之，曰：『思無邪』。」⁸

〈魯頌〉與《論語》之「思無邪」是否完全同義，其主體分別指何人，成為後

⁷ 《詩經》學通論、通史或目錄之類的著作常會言及楊簡，例如陳文采：《兩宋詩經著述考》（臺北：東吳大學中國文學研究所碩士論文，1988），頁 166-168；林葉連：《中國歷代詩經學》（臺北：臺灣學生書局，1993），頁 256；戴維：《詩經研究史》，頁 369-374；劉毓慶：《歷代詩經著述考：先秦——元代》（北京：中華書局，2002），頁 243-246；洪湛侯：《詩經學史》（北京：中華書局，2002），頁 346-348；夏傳才、董治安主編：《詩經要籍提要》（北京：學苑出版社，2003），頁 90-93；郝桂敏：《宋代詩經文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁 107-115；陳戰峰：《宋代詩經學與理學——關於詩經學的思想學術史考察》（西安：陝西人民出版社，2006），頁 332-347；楊新勛：《宋代疑經研究》（北京：中華書局，2007），頁 234-238 等，都有概略性的敘述。雖然如此，專攻楊簡《慈湖詩傳》的論文卻不多，截至目前為止，除了筆者〈心學語境下的詩經詮釋——楊簡慈湖詩傳析論〉、〈詩經註我，我註詩經——楊簡慈湖詩傳再探〉兩文，分別登於《東吳中文學報》19（2010.5），頁 231-254；21（2011.5），頁 147-172。之外，大陸學者已發表的期刊論文僅有兩篇，分別是郝桂敏：〈楊簡慈湖詩傳的闡釋特徵〉，《遼寧教育行政學院學報》11（2004），頁 99-100，篇幅僅僅兩頁，語多因襲，僅可聊備；以及葉文學：〈楊簡詩經研究的心學特色〉，《孔子研究》2（2009），頁 50-58。此文指出，放在宋代的《詩經》研究史上，楊簡的《詩經》研究個性非常鮮明，尤其是心學思想的印痕在他的《詩經》研究中表現得極為深刻，《詩經》解讀徹底成為了他傳達心學思想的一個載體。作者甚至說：「楊簡的《慈湖詩傳》不是《詩經》研究的專著，而是一部關涉心學思想的哲學著作。」學位論文方面有趙玉強：《慈湖詩傳：心學闡釋的詩經學》（杭州：浙江大學博士論文，2009）。此文屬於全面性的研究，內容完整，其中有五頁（頁 91-95）的篇幅說明了「『思無邪』及『心無邪』」，深入此一議題的程度稍有不足。

⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2008），《論語集注》，卷 1，〈為政〉，頁 70。

世聚訟紛紜的問題。

由於〈駟〉採換韻疊唱的方式創作，所以解詁「思無邪，思馬斯徂」時，理論上最好能將之與前三章的「思無疆，思馬斯臧」、「思無期，思馬斯才」、「思無斁，思馬斯作」作出一致性的訓釋。上面的詩句，《毛傳》僅謂：「才，多材也。」「作，始也。」鄭玄（127-200）則解釋了一、三、四章：「臧，善也。僖公之思遵伯禽之法，反覆思之，無有竟已，乃至於思馬斯善，多其所及廣博。」「斁，厭也。思遵伯禽之法，無厭倦也。作，謂牧之使可乘駕也。」「徂，猶行也。思遵伯禽之法，專心無復邪意也。牧馬使可走行。」⁹依照鄭說，〈駟〉之「思無邪」是指魯僖公「思遵伯禽之法」、「無復邪意」，此一解釋顯然是為了配合〈序〉說「〈駟〉，頌僖公也。僖公能遵伯禽之法，儉以足用，寬以愛民，務農重穀，牧于坰野，魯人尊之，於是乎季孫行父請命于周，而史克作是頌」¹⁰而來。先不論這樣的解釋在細節上有無問題，其以〈駟〉「思無邪」之主體為魯僖公，可算是傳統而頗獲後人支持之說。¹¹

孔子熟讀《詩》三百，並利用〈駟〉中的「思無邪」三字來概括三百篇的特質。由於春秋時代斷章取義的解詩方式屬於常態¹²，故後人在解釋孔子引述詩句的用心

⁹ 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1976），卷 20 之 1，頁 763：6a-765：10b。

¹⁰ 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，卷 20 之 1，頁 762：4b-763：5a。

¹¹ 本文的研究對象楊簡亦以〈駟〉「思無邪」之主體為魯僖公（說詳後），此外，解〈駟〉之「思無邪」為魯僖公或魯侯之「思無邪」者頗多，例如李樛、黃樞、范處義、朱熹、呂祖謙、林岳、劉玉汝、姚舜牧、錢澄之……等皆是。以上分見宋·李樛、黃樞：《毛詩李黃集解》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第 65 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986），卷 7，頁 153：8a；卷 40，頁 777：14a；778：16b；宋·范處義：《詩補傳》，收入清·徐乾學輯：《通志堂經解》第 8 冊（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996），卷 27，頁 135；宋·朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 1 冊（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002），卷 20，頁 744；宋·呂祖謙：《呂氏家塾讀詩記》，收入中國詩經學會編：《詩經要籍集成》第 7 冊（北京：學苑出版社，2002），卷 31，頁 386：4a；宋·林岳：《毛詩講義》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第 68 冊，卷 10，頁 218：1b-2a；元·劉玉汝：《詩續緒》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第 71 冊，卷 18，頁 776：2a；明·姚舜牧：《重訂詩經疑問》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第 74 冊，卷 12，頁 906：2b-3a；清·錢澄之：《田間詩學》（合肥：黃山書社，2005），卷 12，頁 935-937。另，明·季本以「思無邪」之主體為伯禽。詳氏著：《詩說解頤·正釋》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第 73 冊，卷 29，頁 368：3b。

¹² 春秋時期朝廷士大夫、貴族文人慣於「賦詩言志」、「引詩以代替部分的辭令」，且還可以斷章取義，

時，可以回到原典找材料，但不需透過「思無邪」在〈駟〉中的原意來取證，如何晏（?-249）《集解》引包咸（7B.C.-65）謂「蔽，猶當也」，「思無邪」意為「歸於正」¹³；邢昺（932-1010）《疏》：「此章言為政之道在於去邪歸正，故舉《詩》要當一句以言之。……《詩》雖有三百篇之多，可舉一句當盡其理也。……《詩》之為體，論功頌德，止僻防邪，大抵皆歸於正，故此一句可以當之也。」¹⁴朱熹（1130-1200）：「《詩》三百十一篇，言三百者，舉大數也。蔽，猶蓋也。『思無邪』，〈魯頌·駟篇〉之辭。凡詩之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志，其用歸於使人得其情性之正而已。……夫子言《詩》三百篇，而惟此一言足以盡蓋其義，其示人之意亦深切矣。」¹⁵三百篇非成於一時一人之手，各篇的主題、訴求不一，孔子借用〈魯頌·駟〉的「思無邪」一語來概括所有詩篇的特質、用意，強調詩人作詩的思想皆純正而無邪念，亦即三百篇無論出之以含蓄蘊藉或直率憤激，要皆歸於性情之正。

鄭玄在箋釋〈魯頌〉之「思無邪」時，並未將《論語》的「思無邪」納進其詮解內容中，到了宋代，部分宋儒在解釋〈魯頌〉之「思無邪」時，認為孔子在春秋時代說《詩》可斷章取義的習慣下，借用〈魯頌〉之語，以說明三百篇之最明顯特質。例如蘇轍（1039-1112）云：「此詩四章以次言之，僖公推其誠心，以治其國家，其思慮無所不及，以為不可徧舉，故舉其一曰『思馬斯臧』，苟思馬而馬善，則凡其思慮之所及，未有不善者也，非至誠而能若是乎？……孔子曰：『《詩》三百，一言以蔽之，曰：思無邪。』何謂也？人生而有心，心緣物則思，故事成於思，而心喪於思。無思，其正也；有思，其邪也。有心未有無思者也，思而不留於物，則思而不失其正，正存而邪不起，故《易》曰：『閑邪存其誠。』此思無邪之謂也。然昔之

這是特殊時代的特殊現象，由於賦詩、引詩使得詩文引述成為靈活的外交辭令，也是一種文學性的隱語，因此，「不學《詩》，無以言」。詳何定生：《詩經今論》（臺北：臺灣商務印書館，1973），頁11-50；鞠訓科：〈《詩》「興」與先秦斷章取義的用《詩》傳統〉，《語文學刊》12（2006），頁128-129；王妍：《經學以前的詩經》（北京：東方出版社，2007），頁105-140。

¹³ 或謂包咸未解「思」字，故其以「思」為語詞。許全亮：〈解讀「思無邪」〉，《語文學刊》3（2003），頁8。案：「思無邪」三字下，何晏《集解》引包咸語，全文僅「歸於正」三字，無法由此斷定包氏如何解釋「思」字。

¹⁴ 魏·何晏集解，宋·邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1976），卷2，頁16：1b。

¹⁵ 宋·朱熹：《論語集注》，卷1，頁70。

為此詩者，則未必知此也。孔子讀《詩》至此，而有會於其心，是以取之，蓋斷章云爾。」¹⁶朱熹亦解〈駟〉之「思無邪」為魯僖公之思慮無邪，且云：「孔子曰：『《詩》三百，一言以蔽之，曰：思無邪。』蓋《詩》之言美惡不同，或勸或懲，皆有以使人得其情性之正，然其明白簡切，通於上下，未有若此言者，故特稱之，以為可當三百篇之義，以其要為不過乎此也。學者誠能深味其言，而審於念慮之間，必使無所思而不出於正，則日用云為，莫非天理之流行矣。」¹⁷楊簡《慈湖詩傳》的理解如同多數宋儒，將〈魯頌〉「思無邪」直解為僖公之所思無邪，他引述《詩序》之解，以為「衛宏固多妄，而此〈序〉若有所據者。……以《春秋》觀魯君，其失道不一；以《詩》觀魯君，其得乎道亦不一」¹⁸，並且指出：

明道不在遠，人心即道，順則正，不則邪。……祛祛，猶去去也。魯君所思無邪僻，思馬能如此。徂，往也。諸儒因孔子蔽三百篇以「思無邪」之一言，而疑「思無邪」之高遠，甚矣！道之不明也。自諸儒不省《中庸》不出日用庸常，而道始不明矣。〈洪範〉曰：「王道平平。」《易》曰：「百姓日用而不知。」《書》曰「彝」曰「常」，而諸儒自不悟矣。¹⁹

楊簡對於《序》說常有所批評，以為《詩序》出自東漢衛宏之手²⁰，不過於〈駟·序〉則認同之，且謂「魯君所思無邪僻，思馬能如此」。

多數古人以為「思無邪」的主體是人，所以〈駟〉中的「思無邪」只能指魯君之思無邪僻，與馬匹無涉，能如陳奐（1786-1863）般解「思」為語詞者罕見²¹，不

¹⁶ 宋·蘇轍：《詩集傳》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第64冊，卷19，頁523：5a-5b。

¹⁷ 宋·朱熹：《詩集傳》，《朱子全書》第1冊，卷20，頁744。

¹⁸ 宋·楊簡：《慈湖詩傳》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第67冊，卷19，頁304：2a。

¹⁹ 詳宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷19，頁304：2b-305：5a。

²⁰ 宋·楊簡：「《東漢書》謂衛宏作《毛詩序》。夫不聞子夏為書，而毛公始有《傳》，衛宏又成其義，而謂之《序》。蓋子夏親近聖人，無敢支離。毛公、衛宏益差益遠，使聖人大旨沉沒於雲氣塵埃之中，吁其甚矣。」參氏著：《慈湖詩傳》，卷1，頁5a-5b。

²¹ 清·陳奐：「思，詞也。斯，猶其也。無疆、無期，頌禱之詞，無斃、無邪，又有勸戒之意焉。思，皆為語詞。」參氏著：《詩毛氏傳疏》第7冊（臺北：臺灣學生書局，1968），卷29，頁49。于省吾：「陳奐以思為語詞是對的，思為發語詞。」參氏著：《澤螺居詩經新證》（北京：中華書局，2003），卷中，頁116。案：早於陳奐，劉淇（字武仲，號南泉，河南確山人，生卒年不詳）其《助字辨略》（刊行於康熙50年〔1711〕）與王引之（1766-1834）分別歸納出「思」作為語詞時的意義，劉淇：

過，後人固可將「思無邪」解為人或馬匹無斜、無徐、無餘²²，但必須承認孔子藉此以論三百篇，乃斷章取人心無邪之意，否則傳統《詩》教的重要內容即隨之落空。

三、從「不起意」到「思無邪」

楊簡的心學極為強調人「不起意」之必要性，所謂「不起意」意指不起絲毫之私意²³，要人順著人心所固有的道德本能，以回復本心之善。

在楊簡看來，人心本善，但人常有為惡者亦眾所共見，而其為惡之根源就在於

「思，《詩·大雅》『思齊大任。』朱《傳》云：『思，語辭。』〈魯頌〉：『思樂泮水。』朱《傳》云：『思，發語辭。』又〈國風〉：『不可求思。』《毛傳》云：『思，辭也。』愚案：凡『思』字在句端者，發語辭也，如伊、維之類。在句尾者，語已辭也，如兮、而之類。」參氏著：《助字辨略》（北京：中華書局，2004），卷1，頁23。王引之歸納語詞「思」字有三義：語已詞、發語詞、句中語助。詳清·王引之：《經傳釋詞》（臺北：漢京文化公司，1983），卷8，頁175-176。

²² 鄭浩：「古義『邪』即『徐』也。《詩·邶·北風篇》『其虛其邪』句，漢人引用多作『其虛其徐』，是『邪』『徐』二字古通用……《管子·弟子職》曰：『志無虛邪。』是二字雙聲聯合，古所習用，《詩傳》云：『虛，虛徐也。』釋《詩》者如惠氏棟、臧氏琳等即本之《詩傳》，謂『虛』『徐』二字一意，是徐即虛。〈北風篇〉之『邪』字既明，則〈駟篇〉之『思無邪』，即可不煩言而解矣。《集傳》於前二章曰『無期猶無疆』，於後二章不敢曰『無邪猶無斃』，以『邪』『斃』二字義尚遠也，今如此解，則亦可曰『無邪猶無斃』。無厭斃，無虛徐，則心無他驚，專誠壹志，以之牧馬，馬安得不盛……〈駟篇〉『思無邪』之本義既明，則此章亦即可不煩言而解矣，夫子蓋言《詩》三百篇，無論孝子、忠臣、怨男、愁女皆出於至情流溢，直寫哀曲，毫無偽託虛徐之意，即所謂『詩言志』者……。」參氏著：《論語集注述要》（臺北：力行書局，1970），卷1，頁50-51。袁梅：「無邪，邪應讀 yú（餘），有『飽足』意，見《國策·秦策五》：『不得暖衣餘食。』高誘注：『餘，饒。』按《說文》：『饒，飽也。』『無邪』，猶云『不滿足』，與『無斃』義近。」《詩經譯注》（濟南：齊魯書社，1985），頁1008。裴普賢：「無邪，直向前。」參氏著：《詩經評註讀本》下冊（臺北：三民書局，1987），頁634。余培林：「無邪，高本漢：『不偏邪。』蓋以『無邪』即〈小雅·車攻〉『兩驂不猗』之不猗也。竊疑此『邪』字如〈邶風·北風〉『其虛其邪』之邪，音徐，與徐通，緩也。無邪，即疾也。」參氏著：《詩經正詁》下冊（臺北：三民書局，1995），頁601。

²³ 楊簡：「意起為過，不繼為復。不繼者，不再起也。……意微起焉，即成過矣。顏子清明，微過即覺，覺即泯然無際如初，神明如初，是謂不遠復。微動於意而即復，不發於言行，則不入於悔戾。」「何謂意？微起焉，皆謂之意。微止焉，皆謂之意。」分見宋·楊簡：《楊氏易傳》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第8冊，卷9，頁97：12b-98：13a；宋·楊簡：《慈湖遺書》，收入影印《文淵閣四庫全書》集部第95冊，卷3，〈絕四記〉，頁637：9b。

「意之起」，所以他主張以「心不起意」為宗旨，指出「但不起意，自然靜定澄明」²⁴，試看這樣的議論：

心即道，故曰道心。心無體質，無限量，神用無方，如日月之無所不照，而非為也；如四時寒暑錯行，而非為也；如水鑑萬象具有，而非為也。曰我能，則意起矣。孔子曰：「君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。」孔子非偽，實心以為未能，謙不敢伐，人之同心，而況於聖人乎！……曰我能，則失之微起意，則失之不起意，亦失之道心。²⁵

「心」的觀念在哲學史上有相當豐富的意涵，「人心」一詞若獨立來看，可指無善無惡之心地、意志，但若與「道心」相對而言，則「道心」為善，此時「人心」有惡之傾向，故宋儒慣以「道心」稱呼發於義理之心。楊簡繼承了陸九淵心性一元的心學思想，心成了宇宙萬物的本原，不過，在陸九淵那裡，「道」是本心，即聖人之心，「心」為常人之心，即人心；人心與本心之間存在著一段遙遠的路途，楊簡則立足於個體感性之心的體驗，體悟到心是人所共有的同心，以為所有的人都具有聖人之心，「心」具有神聖性和完美至善的品性，這樣就為常人實現良好道德提供了先天的保證。²⁶所以，在楊簡的思想中，心、道、道心異名同義，心就是道，可以直接稱為「道心」。²⁷

楊簡肯定人的本心是絕對的善，這是來自陸象山的思想，而遠承自孟子。²⁸楊

²⁴ 宋·錢時：〈寶謨閣學士正奉大夫慈湖先生行狀〉，收入宋·楊簡：《慈湖遺書》，卷末〈附錄〉，頁935：17a。案：《四庫全書》本《慈湖遺書》共18卷，《續集》2卷，本此一行狀列於全書最末卷第一篇，《四明叢書》本則列為卷18〈附錄〉之第一篇。

²⁵ 詳宋·楊簡：〈中庸第十九〉，《先聖大訓》，收入影印《文淵閣四庫全書》子部第12冊，卷3，頁678：20a-21a。

²⁶ 詳劉曉梅：〈楊簡實心思想探微〉，《蘭州學刊》5（2006），頁22。

²⁷ 除本段所言之外，楊簡又說：「人之本心即道，故曰道心。孔子曰：『心之精神是謂聖。』孟子曰：『仁，人心也。』」「大亨而不失其正者，非人之所為也，天道也。大亨，人亨也；正，人正也；而曰天之道者，明其不加人為，不流入於人心，至動至變，無思無為，是謂天性之妙，是謂天之道也，是謂道心。道心，人人所自有，人之本心即道，自是至動至變，自是無思無為，自大亨而不失正，而人自知自信者寡，果自知自信，則《易》道在我矣。」以上分見氏著：《楊氏易傳》，卷5，頁51：8a；卷8，頁82：2b-3a。

²⁸ 戰國時代的孟子重視「心」的主觀能動作用，後世心學家所說的「本心」一詞即典出《孟子·告子

簡以為，此一本心必須真實無偽，不能動心起意，一旦人起意而有明道之企圖，則將收到昏塞之反效果，所以他說：「此心本無過，動於意，斯有過。意動於聲色，故有過；意動於貨利，故有過；意動於物我，故有過；千失萬過皆有意動而生。故孔子每每戒學者毋意，毋必，毋固，毋我。」²⁹「學者起意欲明道，反致昏塞，若不起意，妙不可言。若不起意，則變化云為，如四時之錯行，如日月之代明，故孔子每每戒學者毋意。」²⁹案「毋意」一詞最早出現在《論語·子罕》中：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」何晏：「以道為度，故不任意也。」皇侃（488-545）：「此謂聖人心也。凡人有滯，故動靜委曲，自任用其意；聖人無心，泛若不係舟，豁寂同道，故無意也。」³⁰朱熹：「意，私意也。必，期必也。固，執滯也。我，私己也。四者相為終始，起於意，遂於必，留於固，而成於我也。蓋意必常在事前，固我常在事後，至於我又生意，則物欲牽引，循環不窮矣。」³¹楊簡將「不起意」與孔子的「毋意」看成一事，此解與皇侃之說較為近似，雖然未必是正詁或原意³²，但心學家既

上》：「……鄉為身死而不受，今為所識窮乏者得我而為之，是亦不可以已乎？此之謂失其本心。」詳東漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，1976），卷 11 下，頁 201：4a-202：5b。或問陸九淵：「先生之學亦有所受乎？」陸氏的回答是：「因讀《孟子》而自得之。」而楊簡問象山：「如何是本心？」陸氏的回答則是：「惻隱，仁之端也；羞惡，義之端也；辭讓，禮之端也；是非，智之端也，此即是本心。」以上分見宋·陸九淵：〈語錄下〉，《陸九淵集》，卷 35，頁 471；〈年譜〉，卷 36，頁 487。

²⁹ 宋·楊簡：〈臨安府學記〉，《慈湖遺書》，卷 2，頁 618：16b-619：17a；〈家記四〉，卷 10，頁 793：52b-53a。

³⁰ 南朝梁·皇侃：《論語集解義疏》上冊（臺北：廣文書局，1977），卷 5，頁 294-295。

³¹ 宋·朱熹：《論語集注》，卷 5，頁 148。

³² 案：前儒之解「子絕四」章各有其詮釋之角度，近人王熙元謂此章「記孔子為學、處事、守道及待人，都能適中合度，沒有弊端」，釋「毋意」為「不憑空揣測，臆度未然」，並謂：「孔子一向主張言行謹慎，常教誡人們，不可妄自猜度，〈憲問篇〉所謂『不臆不信』，就是闡發這層意思的。他曾教子張：『多聞闕疑』（見〈為政篇〉），又曾教子路：『君子於其所不知，蓋闕如也。』（見〈子路篇〉），都在教訓弟子對所懷疑的知識，或不知的事情，要姑且存疑，不要妄作臆斷。所謂：『之為知之，不知為不知，是知也。』（見〈為政篇〉）才是正確的態度。孔子不但常以『毋意』教人，而且自己能躬行實踐，他曾表示：『蓋有不知而作之者，我無是也。』（見〈述而篇〉），足以作為本章『毋意』二字的註腳。」參氏著：《論語通釋》上冊（臺北：臺灣學生書局，1981），頁 473。其說可謂理據充分，若解孔子「毋意」係指對於任何尚未確定之事（不僅學問為然）不作憑空之揣想，當頗合孔子本意。

以六經為註腳，楊簡自然可以視其「不起意」說即是孔子所言之「毋意」³³，當然這樣的思維也引起後人的非議。³⁴

檢視楊簡對於「不起意」的著重與要求，恐非尋常人所能企及，甚至，《大學》教人正心，楊簡卻認為「人心何嘗不正？但要改過，不必正心，一欲正心，便是起意」。³⁵可見楊簡對於「不起意」的要求相當執著，甚至不惜反對經典中的某些立論。³⁶

先秦儒家以正心為修身的先行工夫，宋代理學家也高度肯定「誠意正心」的重要性³⁷，可是，楊簡不談「正心」³⁸，以為「一欲正心，便是起意」，但他也承認原

³³ 《慈湖遺書》記載，汲古對云：「……此即孔子毋意，意一起即有過，要無過，但不起意便了，意不起，則此心安然瑩靜虛明。……」楊簡同意其說。詳氏著：〈家記九〉，《慈湖遺書》，卷 15，頁 851：13a-13b。

³⁴ 侯外廬等人釋評楊簡所謂之「毋意」：「楊簡認為人心本明，所以他的修養方法只是『毋意』，使心保持寂然不動的無塵無垢的所謂『明鏡』狀態，使之不思不慮，不與外物接觸。這就使得陸象山的主觀唯心論更加向唯我論發展，而且其蒙昧主義的色彩更加濃厚。」參侯外廬、邱漢生、張豈之：《宋明理學史》上卷（北京：人民出版社，1984），頁 590。

³⁵ 宋·楊簡：〈家記九〉，《慈湖遺書》，卷 15，頁 851：13a-13b。案：此段文字與前註所引在同一條，「汲古對云」係指汲古聽了楊簡「不必正心」之論後而有的回應。

³⁶ 除了反對《大學》正心說之外，或問楊簡：「『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』道隨寓而有，如何分上下？」楊簡的回覆是：「此非孔子之言，蓋道即器，若器非道，則道有不通處。」參氏著：〈家記一〉，《慈湖遺書》，卷 7，頁 704：35b。不僅如此，楊簡還直接表示：「〈檀弓下篇〉：『君臨臣喪，以巫、祝、桃、茷、執戈，惡之也。』此非聖人之言。」「〈學記〉亦非知道者作」「〈樂記〉亦非知道者作」「作〈繫辭〉者已失孔子大旨。……又曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』裂道與器，調器在道之外邪？自作〈繫辭〉者，其蔽猶若是，尚何望後世之學者乎！」以上分見氏著：〈家記三〉，《慈湖遺書》，卷 9，頁 740：10a；751：32b；752：34b；764：58a；764：58b。

³⁷ 宋·程頤（1033-1107）：「『如有用我者』，正心以正身，正身以正家，正家以正朝廷百官，至於天下，此其序也。」「或問：進修之術何先？曰：莫先於正心誠意，誠意在致知，『致知在格物』。」分見宋·程頤、程頤著，王孝魚點校：《二程集》第 1 冊（北京：中華書局，1981），卷 2 上，頁 20；卷 18，頁 188。宋·范祖禹（1041-1098）：「正心誠意所以為道，夷狄之國雖無禮義，而道不可須臾離也。」參朱熹：《論語精義》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第 192 冊，卷 7 上，頁 299：26a。宋·楊時（1053-1135）：「《孟子》一部書，只是要正人心，教人存心養性，收其放心。……千變萬化，只說從心上來。人能正心，則事無足為者矣。《大學》之修身、齊家、治國、平天下，其本只是正心誠意而已。心得其正，然後知性之善。」「言季常在京時嘗問：『正心誠意如何便可以平天下？』與之言：『後世自是無人正心，若正得心，其效自然如此。此心一念之間，毫髮有差，便是不正，要得常正，除非聖人始得。』」分見宋·楊時：〈語錄三〉，《龜山集》，收入影印《文淵閣四庫全書》集部第 64 冊，卷 12，頁 223：8a-8b；226：14a。宋·朱熹：「此心既立，而由是格物致知，以盡事物之理，則所謂尊德性而道問學，由是誠意正心以修其身，則所謂先立其大者。」參氏著：《四書或問》，《朱子全書》第 5 冊，〈大學或問上〉，頁 507。

本靈澈清明之心會因思慮之起而導致「意」之產生，如此，人心就會失去原本之正。其於〈永嘉郡治更堂亭名〉云：「郡宇之東有堂焉，名清心，某心不安焉。胡為乎不安？孔子曰：『心之精神是謂聖。』既聖矣，何俟乎復清之？孟子曰：『勿正心』。謂夫人心未始不正，無俟乎復正之。此心虛明無體，精神四達，至靈至明，是是非非，云為變化，能事親，能事君，上能從兄，能友弟，能與朋友交，能泛應而曲當，不學而能，不慮而知，未嘗不清明，何俟乎復清之？清心即正心，正心，孟子之所戒也。」「此心清明虛朗，斷斷乎無過失，過失皆起乎意。不動乎意，澄然虛明，過失何從而有？」³⁹楊簡認為本心至善，本來就可以自足自滿，所以不需刻意求正心，只要不起意，就能保證本心的靈明澄清，然而，為了避免此心遭「意」或「欲」所侵，楊簡又認為「敬養」、「敬保」此一本善之心，有其必要性，因為這正是不起意的附帶條件。⁴⁰

以「不起意」為基礎⁴¹，楊簡對於孔子「《詩》思無邪」之命題有了進一步的發揮：

《易》、《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》，其文則六，其道則一，故曰吾道一以貫之。又曰志之所至，《詩》亦至焉；《詩》之所至，《禮》亦至焉；《禮》

³⁸ 此謂楊簡不談《大學》之義的「正心」，案：《慈湖詩傳》中的「正心」一詞，與「道心」、「道」同義，如其解〈漢廣〉云：「此不敢犯禮之心，即正心，亦道心，亦天地鬼神之心。」解〈行露〉云：「此貞女不可干犯之正心即道心。……貞女終不從於非禮之心，是謂正心，即聖賢之心，可以通天地，感鬼神，感動萬世之心，孔子所取者在此。」分見氏著：《慈湖詩傳》，卷1，頁17：23b；24：9a-9b。其他例證又見氏著：〈邶風·柏舟〉，《慈湖詩傳》，卷3，頁31：2b；〈北門〉，卷3，頁43：26a；〈秦風·黃鳥〉，卷9，頁117：15a；〈小雅·谷風〉，卷13，頁202：27a；〈鱣鱣〉，卷15，頁239：32b；〈商頌·長發〉，卷20，頁318：10b；〈殷武〉，卷20，頁320：14b。

³⁹ 宋·楊簡：〈永嘉郡治更堂亭名〉，《慈湖遺書》，卷2，頁621：22b-23a。

⁴⁰ 楊簡：「……此純一哀痛即道也，子庸親履此境，已至於道，順達敬養，無放無逸，自然為禮，為義，為忠信，為眾善百行，其處家應物為心阻則為意，直心直用，不識不知，變化云為，豈支豈離，感通無窮，匪思匪為，孟子明心，孔子毋意，意毋則此心明矣。」「心者，某之所自有，而先聖之道在焉。實廣，實大，實昭明，實無所不包，貫順而達之，萬善畢隨，支而離之，百非斯集。某敢不敬養、敬保以敬事先聖？」分見氏著：〈王子庸請書〉，《慈湖遺書》，卷2，頁615：10a；〈先聖祝文〉，卷4，頁641：2b。

⁴¹ 有關楊簡勸人不起意之說，另見氏著：〈樂山第三十一〉，《先聖大訓》，卷4，頁719：17a-18b；〈學者請書〉，《慈湖遺書》，卷3，頁634：3a-635：4b；〈家記七〉，卷13，頁831：12a-12b；〈楊先生回翰〉，卷19，頁925：15a-15b。

之所至，《樂》亦至焉；《樂》之所至，樂亦至焉；樂之所至，哀亦至焉。嗚呼至哉，至道在心，奚必遠求？人心自善、自正、自無邪、自廣大、自神明、自無所不通。孔子曰：「心之精神是謂聖。」孟子曰：「仁，人心也。」變化云為，興觀群怨，孰非是心？孰非是正？人心本正，起而為意而後昏，不起不昏，直而達之，則〈關雎〉求淑女以事君子，本心也；〈鵲巢〉，昏禮，天地之大義，本心也；〈柏舟〉，憂鬱而不失其本心也；〈鄘·柏舟〉，之矢死靡它，本心也。由是心而品節焉，《禮》也。其和樂，《樂》也。得失吉凶，《易》也。是非，《春秋》也。達之於政事，《書》也。迨夫動乎意而昏，昏而困，困而學，學者取三百篇中之詩而歌之、詠之，其本有之善心，亦未始不興起也。……。⁴²

楊簡在此揭櫫六經可以一以貫之之道，此道就是人心之善正神明，而誦讀《詩經》正可以興起此一自善、自正、自無邪、自廣大、自神明、自無所不通的本心。楊簡特別強調，此心就在自我之中，所以人要自知、自信地求此「平常」之心。在這段論說文字中，楊簡又謂：「學者苟自信其本有而學禮焉，則經禮三百，曲禮三千，皆我所自有，而不可亂也，是謂立。至於緝熙純一，粹然和樂，不勉而中，無為而成，雖學有三者之序，而心無三者之異，知吾心所自有之，六經則無所不一，無所不通。」⁴³在楊簡看來，能夠識得此「心」即能通達人世間與學術上的萬理，所以人要明理，關鍵之處就在明此心，復此心。值得吾人注意的是，楊簡表面上繼承孔子「思無邪」的論點，其實將之擴大至整個六經，在他看來，六經皆以「思無邪」貫串成一整體，這可說是脫離孔子原意而作的發揮。在心學家來說，這樣的擴展是可以成立的，因為「學者取三百篇中之詩而歌之、詠之，其本有之善心，亦未始不興起」，而六經之道同一⁴⁴，至道在心，如此不僅《詩》三百思無邪，其餘經典自然也都思無邪。⁴⁵

⁴² 宋·楊簡：〈自序〉，《慈湖詩傳》，卷前，頁3：1a-2b。案：四庫本《慈湖詩傳》卷前有楊簡〈自序〉與〈總論〉，館臣以小字標示云：「序文一篇，總論三篇，俱從《慈湖遺書》補錄。」

⁴³ 宋·楊簡：〈自序〉，《慈湖詩傳》，卷前，頁3：2a。

⁴⁴ 楊簡在〈春秋解序〉中亦云：「《易》、《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》一也。天下無二道，六經安得有二？」參氏著：《慈湖遺書》，卷1，頁607：2a-2b。

⁴⁵ 或問王陽明：「『思無邪』一言如何便蓋得三百篇之義？」陽明的回答是：「豈特三百篇？六經只此一言便可該貫，以至窮古今天下聖賢的話，『思無邪』一言也可該貫，此外更有何說？此是一了百當的功夫。」參明·王陽明：〈語錄三·傳習錄下〉，《王陽明全集》上冊（上海：上海古籍出版社，

楊簡在《慈湖詩傳》中相當多次地搬出孔子的「思無邪」論，他認為豈僅經典作者思無邪，「此無邪之心，人皆有之」。⁴⁶他又擔心人們會曲解孔子所言「無邪」之意，而說：「子曰：『《詩》三百，一言以蔽之，曰：思無邪』。學者觀此，往往竊疑三百篇當復有深意，恐不止此，不然則聖言所謂無邪，必非常情所謂無邪。是不然。聖言坦夷，無勞穿鑿。無邪者，無邪而已矣，正而已矣，無越乎常情所云。」⁴⁷幾乎所有認為詩篇寓含聖人大義的解詩者，無不設法探索詩的深層意義，有如方玉潤（1811-1183）所說的，「善讀《詩》者，觸處旁通，悠游涵泳，以求其言外意」⁴⁸，但是楊簡卻認為聖言坦夷，詩篇所表述的往往就是簡易直截的無邪平正之道，學者一旦用力追索所謂的詩篇深意，難免陷入穿鑿牽合之弊而不自知。

《詩經》中的二〈南〉在古人心目中有其獨特意義⁴⁹，楊簡也看重〈周南〉、〈召南〉兩單元，甚至他還認為不知「思無邪」之實者，只要諷詠二〈南〉之作，自可興起其道心。他在解〈關雎〉時如此表示：「是詩后妃思得貞靜之淑女以事君子，求之之切，至於寤寐不忘，猗與至哉！此誠確無偽之心，不忌不妒之心，即道心，即天地之心，鬼神之心，百聖之心。……思以琴瑟友之，又思以鐘鼓樂之，油然純誠之心，茲非道心歟！茲非即天地之心與！茲非即天地之變化歟！茲豈不知道者所能測識其萬分之一！為〈周南〉、〈召南〉者，必心通乎此，而後為不面牆；學者面牆，比比而是，雖明告之，不省也，故曰：『百姓日用而不知。』孔子以『思無邪』一言蔽三百篇，『思無邪』之言，世之所知；『思無邪』之實，世所未知。如其未知，但

1992)，卷3，頁102。

⁴⁶ 宋·楊簡：〈總論〉，《慈湖詩傳》，卷前，頁4：3a-3b。

⁴⁷ 宋·楊簡：〈家記二〉，《慈湖遺書》，卷8，頁730：46a。案：此段文字也被四庫館臣放入《慈湖詩傳》卷前之〈總論〉，頁5a-5b。楊簡又云：「人感於物而為言為音，無非道者。惟流而入於邪，則昏則迷。〈芣苢〉無邪之詩也，無邪則無往而非道。先儒不知道，顧於坦夷無說之中，外起意說。必推及於后妃之和平，和平則婦人樂有子，雖非邪言，實失本旨。」參氏著：《慈湖詩傳》，卷1，頁16：21a。

⁴⁸ 清·方玉潤：《詩經原始》上冊（臺北：藝文印書館，1981），卷3，頁306。

⁴⁹ 〈詩大序〉：「〈周南〉、〈召南〉，正始之道，王化之基。」孔《疏》：「〈周南〉、〈召南〉二十五篇，皆是正其初始之大道，王業風化之基本也。」漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，卷1之1，頁19：18b。

誦詠二〈南〉之詩，自然道心興起，不知手之舞之，足之蹈之。」⁵⁰不過，楊簡經常批評前儒之說不知平正無邪之真義（詳後），這些儒者對於二〈南〉之詩當然都已誦詠成熟，若依慈湖所言，其道心勢必自然興起，何以其解詩內容依然不合楊簡之意，則楊氏並未給予任何答案。

從「不起意」出發，楊簡要人不起私意，以回復本心之善，一旦明其本心，復其道心，解詩時自能「毋意」，此時即可順著詩文固有的坦夷無邪之道進行理解，也自可讀出聖人之意。楊簡不僅深信這樣的理念，也將之用在詩解中，如其解〈周頌·維清〉云：「文王之典則即文王之道，後王之道，其維清乎！清者，不動乎意者也。禹曰『安汝止』之謂也。舜曰『惟精惟一』之謂也。《詩》曰『不識不知』之謂也，《易》曰『無思無為』之謂也，孔子『毋意』之謂也。不動乎意，非木石然也，中正平常正直之心，非意也。《書》曰『夙夜惟寅，直哉惟清』，此之謂也。於平常正直之心，而起乎意焉，不正不直焉，則渾濁矣，非清也。人性本清明，起乎意始昏，不起乎意則未始不清明。」解〈商頌·那〉云：「詩人於是又曰：『顧我今烝嘗之祭，仍湯孫之所將奉也。』將奉出於誠敬，夫温恭也，恪也，將也，皆此心也。此心，道心也，祖考之所以來格者，此也。既和且平者，此心所以自古先民之道皆此也。所謂『一言以蔽之，曰：思無邪』者，此也，一也。」⁵¹這種充滿慈湖心學風味的解釋內容，正是《慈湖詩傳》的最大特色。

四、《慈湖詩傳》對「思無邪」的運用

楊簡解《詩》以合乎「思無邪」為最高宗旨，有時連文字的訓釋也使用此一標準以檢驗舊解成績，例如解〈雄雉〉時說：「《毛傳》曰：『伎，害也。』取義未安。字從心從支，夫由本心以往則正而已，無意無欲；不由本心而支焉，則離正而入邪，

⁵⁰ 宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷1，頁6：1a-2b。

⁵¹ 以上分見宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷18，頁282：3b-283：4a；卷20，頁314：3b-315：4a。

離無意無欲之正，而入於淫欲，欲則有所求矣。此其末流，致害雖多，而伎之本義，支而已矣。禹曰：『安汝止。』人之本心自靜止安止而應，雖有視聽言動，如四時之錯行，如日月之代明，如水鑑之中，萬象畢見而非動也。」⁵²又如其解〈靜女〉云：「《毛傳》以城隅、彤管為比物，取義未安。以彤管相貽，雅正也。靜女而有彤管之法度，此則為女之美，此則為說懌。」⁵³不過，楊簡雖然對於前儒的訓詁頗有微詞，多處直指舊說未安，但其評論主要還是從文字的形音義上著眼⁵⁴，亦即，楊簡秉持「思無邪」之旨，主要是用以闡釋詩旨，在他看來，世人往往不知「思無邪」的真實意義⁵⁵，於是，詮釋詩旨時也就無法解出詩人本義，他以〈螽斯〉為例，云：「詩以螽斯羽喻子孫衆多爾，《毛傳》亦未嘗言后妃不妒忌，惟《序》乃言不妒忌。《序》所以必推原及於不妒忌者，意謂止言子孫衆多，則義味不深，故推及之。吁！此正學者面牆之見，不悟道不離於平常，故曰百姓日用而不知。孔子以一言蔽《詩》，曰『思無邪』而已，初無高奇幽深，今子孫衆多如螽斯羽，何邪之有？振振、繩繩，何邪之有？既無邪僻，非道而何？何必外求其義？不妒忌雖為善，而於〈螽斯〉之詩言之則為贅，則為不知道。於以驗衛宏之學，又不逮毛公遠甚。衛宏作《序》，往往亦本毛義而又多置己意焉，故益差。」⁵⁶顯然，檢驗前儒解詩時是否牢記「思無邪」的原則，成了楊簡判斷其詩解效力的一個指標。

上文所述乃是楊簡批評《詩序》的一個實例，基本上楊簡不喜《詩序》，故《慈湖詩傳》於各篇原文之前或之下不錄《序》說，在論述過程中會視情況引述《序》

⁵² 宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷3，頁36：12a-12b。

⁵³ 宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷3，頁44：28b。

⁵⁴ 例子不勝枚舉，僅以《慈湖詩傳》前兩卷為例，如其說〈關雎〉，批評《毛傳》解雎為擇，其義未安；謂「服」音蒲北切，不妥，「安知『服』非『扶北切』」；說〈葛覃〉，謂《毛傳》解覃為延，其義未安，覃本義為深；說〈汝墳〉之「調」字云：「諸儒咸以調為朝，蓋本朝字，一訛而為輞，再訛而為調與？朝，《釋文》音周，未安，蓋因別本作輞，輞亦無義，不悟其訛也」。解〈鵲巢〉：「《爾雅·釋鳥》云：『鳴鳩，鵲鳩。』郭云：『布穀。』未安。音如布穀者，不居鵲巢；音如鵲鳩者，乃居鵲巢，是為鵲鳩。」解〈殷其雷〉云：「《毛傳》謂『振振，信厚』，其義未安。山南曰陽。殷，陸音隱，未安。」以上分見宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷1，頁8：5b；8：6a；9：7b；19：27a；卷2，頁20：1b；26：13a。

⁵⁵ 楊簡：「孔子以『思無邪』一言蔽三百篇，『思無邪』之言，世之所知，『思無邪』之實，世所未知。」參氏著：《慈湖詩傳》，卷1，頁6：2b。

⁵⁶ 宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷1，頁14：17a-17b。

言，其中引述的目的是用來駁斥的約有 112 篇之多⁵⁷，其內容、措辭已足以讓某些研究者斷定楊簡的攻擊《詩序》超過了王質（1135-1189）。⁵⁸

整體看來，楊簡批評《詩序》的理據不是堅實的訓詁，而是主觀上對詩旨的認定，其中，是否符合「思無邪」之道正是一個最重要的判準。他在《慈湖詩傳》卷前〈總論〉中有一段強力批判《詩序》的話，以為：「毛氏之學自言子夏所傳，而史氏亦言衛宏作《序》，自子夏不得其門而入，而況毛萇、衛宏之徒歟！《詩》之有《序》，如日月之有雲，如鑑之有塵，學者愈面牆矣！觀《詩》者既釋訓詁，即詠歌之自足，以興起良心，雖不省其何世何人所作，而已剖破正面之牆矣。」⁵⁹楊簡之所以勇於批駁《詩序》，最主要的理由就是孔子曾經刪詩，其刪取的原則就在「思」的有邪、無邪上，《詩序》由於未能把握此一原則，是以解釋的內容往往遠離詩義。⁶⁰以他批

⁵⁷ 據筆者統計，其中〈國風〉有 63 篇，〈小雅〉有 30 篇，〈大雅〉有 8 篇，〈三頌〉有 11 篇。

⁵⁸ 洪湛侯：「歷來談到南宋的反《序》派，一般都標舉鄭樵、王質和朱熹，其實與朱熹同時代的楊簡，也是一個堅決反對《詩序》的學者，他攻擊《詩序》的言論，即使未逮鄭、朱，但已遠遠超過王質。」參氏著：《詩經學史》上冊，頁 345。案：王質對《詩序》採取徹底否定的態度，不過他在《詩總聞》中逐篇釋詩時，不見得會批評《序》說，而是隨興之所至，忽而就針對《詩序》進行針砭，顯然王質認為沒有必要逐篇批判《詩序》。也可以說，王質是刻意略過《詩序》而逕行討論詩旨的。因此計算反《序》篇數來與王質作駁《序》程度的比較，恐流於表面印象。有關王質對待《詩序》的態度可參拙著：《范處義詩補傳與王質詩總聞比較研究》（臺北：文津出版社，2009），頁 61-68。

⁵⁹ 宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷前，頁 4：4b。

⁶⁰ 楊簡：「孔子曰：《詩》三百，一言以蔽之，曰：『思無邪。』此無邪之心，人皆有之而不自知起，不知其所自用，不知其所以終，不知其所歸。此思與天地同變化，此思與日月同運行，故孔子曰：『夫孝，天之經，地之義。』又曰：『禮本于太一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。』又曰：『哀樂相生，正明目而視之，不可得而見也，傾耳而聽之，不可得而聞也。』一旨也，今所謂《毛詩序》者，是奚知此旨？求諸詩而無說，故委曲遷就，意度穿鑿，殊可歎笑。詩也，為《序》者不得其說，而謂〈關雎〉樂得淑女，以配君子，憂在進賢，不淫其色，哀窈窕，思賢才，而無傷善之心。今取〈關雎〉之詩讀之，殊無哀窈窕、無傷善之心之意；〈樛木〉之逮下，意指君子，而《序》言后妃；〈桃夭〉言昏姻之正，《序》者必推本諸后妃之不妒忌；〈鵲巢〉之詩，初無國君積行累功之意，而《序》言國君積行累功，甚者至於〈何彼禮矣〉之詩，初無車服不繫其夫，下王后一等，猶執婦道，以成肅離之德之情，而《序》推而詳言之，蓋為《序》者不知孔子所刪之旨，亡矣！」參氏著：〈總論〉，《慈湖詩傳》，卷前，頁 4：3a-4b。案：楊簡以為孔子曾經刪詩，但他未曾對此問題有過討論，這是因為他認為聖人刪詩本就實有其事，不證自明，又，《慈湖詩傳》中透露出其認為孔子刪詩者，除了本段文字之外，另見〈卷耳〉，卷 1，頁 12：14a；〈干旄〉，卷 4，頁 54：18a；〈秦風·黃鳥〉，卷 9，頁 117：15a；〈十月之交〉，卷 12，頁 188：36a；〈漸漸之石〉，卷 15，頁 241：35b-36a；〈玄鳥〉，卷 20，頁 315：5a。

評《詩序》之解說〈羔羊〉為例：

《序》曰：「〈羔羊〉，〈鵲巢〉之功效也。召南之國化文王之政，在位皆節儉正直，德如羔羊。」比德羔羊，容或有之，而詩旨不甚明著，惟見舒遲雍容，雖無義之可尋，而庸常即道，無邪即道，故曰「中庸」，又曰「王道平平」，又曰：「《詩》三百，一言以蔽之曰：思無邪。」學者率舍常而求奇，舍近而求遠，故日用其道而不自知。文王之化，〈鵲巢〉之功，豈曰無之？惟不明是詩之道，而旁求外取，為害道爾。《毛傳》亦無《序》意。⁶¹

依楊簡之意，《詩序》之解釋〈羔羊〉不能算大錯，畢竟文王之化、〈鵲巢〉之功，不見得並無其事，問題是，就〈羔羊〉的內容觀之，就僅寫出在位者的舒遲雍容，作《序》者因為不明〈鵲巢〉之道，故作出了害道的詮釋。所謂〈鵲巢〉之道至簡至明，在位者舒遲雍容似庸常而無特別之深意，但庸常、無邪即是道，即是日用之道。明白此一道理，解釋〈羔羊〉就無須再做題外的發揮。

若謂《詩序》的解釋永遠偏離「思無邪」之旨，那自然失之過苛，所以楊簡也會視情況接納《詩序》的意見，例如《詩序》解〈新臺〉云：「〈新臺〉，刺衛宣公也。納伋之妻，作新臺於河上而要之，國人惡之，而作是詩也。」⁶²楊簡接受此一解釋，但又在〈新臺〉末章時說：「魚網之設，欲以得魚，而鴻麗之。齊女之來，本以嫁伋，而宣公要之，故以為喻。離，附麗也。戚施之喻俯首為恭媚耶？心愧而首俯耶？是詩深惡淫邪，是為思無邪。」⁶³既然認為三百篇皆「思無邪」，自不能承認有淫詩存在，這就是《慈湖詩傳》的一大特色，以心學思想穿透詩篇，一方面指責《詩序》的詮釋往往是「旁求外取」所得，一方面又以「思無邪」論點駁斥朱熹的淫詩說，堅持只有透過心學理論，才能真正明白詩篇之道。

遠在漢朝，就已有儒者以為三百篇中有淫詩存在⁶⁴，宋朝自歐陽修（1007-1072）

⁶¹ 宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷2，頁25：11b-12a。

⁶² 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，卷2之3，頁105：14a。

⁶³ 宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷3，頁45：30b。

⁶⁴ 《論語·衛靈公》記載，孔子云：「放鄭聲，遠佞人；鄭聲淫，佞人殆。」魏·何晏集解，宋·邢昺疏：《論語注疏》，卷15，頁138：4b。漢·許慎（約58-147）《五經異義》：「鄭詩二十一篇，說婦人者十九矣，故鄭聲淫也。」見清·余蕭客：〈毛詩上·有女同車〉，《古經解鈎沉》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第188冊，卷6，頁468：21b-469：22a。鄭玄釋〈鄭風·東門之墀〉首章：「此

以來，也頗有學者有同樣主張⁶⁵，但只有朱熹將淫詩說予以系統化，並將之納入其《詩》學體系中，對於楊簡來說，當然不能同意此一理論，蓋此一理論不僅違反了傳統三百篇所思皆無邪之說，也不合於楊簡公開表述的六經皆「思無邪」之延伸論調。由於淫詩說有違孔子「思無邪」之教，所以要推倒淫詩說，最好的武器就是堅持凡詩皆「思無邪」。

朱熹推出淫詩說，首要說服的對象是其好友呂祖謙（1137-1181），因為呂氏始終認為，《詩》中無淫詩，所謂「鄭聲淫」說的是音樂的問題，無關乎其內容。⁶⁶朱熹相信，三百篇之內涵有正有邪，其所配之音樂有雅有俗，所以鄭、衛之詩不宜作為燕饗與祭祀之用，而這一類的詩歌，聖人不刪，是為了取其惡者以為戒。⁶⁷

女欲奔男之辭。……謂所欲奔男之家，望其來迎己而不來，則為遠。」參漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，卷4之4，頁178：3a-3b。清·陳啟源解《東門之墀》：「……以興昏姻之際，得禮則易，不得禮則難，毛義本無不通也，鄭以為女欲奔男之詞，遂為朱《傳》之濫觴矣。」參氏著：《毛詩稽古編》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第79冊，卷5，頁408：32b-33a。

⁶⁵ 如宋·歐陽修《酬學詩僧惟晤》：「《詩》三百五篇，作者非一人，羈臣與棄（一作賤）妾，〈桑〉〈濮〉乃淫奔。其言苟（一作或）可取，瘕雜不全純。」收入於清·吳之振編：《宋詩鈔》，收入影印《文淵閣四庫全書》集部第400冊，卷11，頁203：27b。宋·李衡（字彥平，紹興15年〔1145〕進士及第）：「〈桑中〉、〈墻有茨〉、〈東門之枌〉之類，皆具道閨房淫亂之事，聖人乃不以為非者，以其一念自正也，故存其辭以勸戒後世。」參宋·龔昱編：《樂菴語錄》，收入影印《文淵閣四庫全書》子部第155冊，卷2，頁302：6a-6b。

⁶⁶ 呂祖謙：「〈桑中〉、〈溱洧〉諸篇，幾於勸矣，夫子取之，何也？曰：『《詩》之體不同，有直刺之者，〈新臺〉之類是也。有微諷之者，〈君子偕老〉之類是也。有鋪陳其事，不加一辭，而意自見者，此類是也。』或曰：『後世狹邪之樂府，冒之以此詩之叙，豈不可乎？』曰：『仲尼調《詩》三百，一言以蔽之，曰：「思無邪」。詩人以無邪之思作之，學者亦以無邪之思觀之，閔惜懲創之意，隱然自見於言外矣。』或曰：『《樂記》所謂〈桑間〉、〈濮上〉之音，安知非即此篇乎？』曰：『《詩》，雅樂也。祭祀朝聘之所用也。〈桑間〉、〈濮上〉之音，鄭衛之樂也，世俗之所用也。……《論語》答顏子之問，迺孔子治天下之大綱也，於鄭聲亟欲放之，豈有刪詩示萬世，反收鄭聲，以備六藝乎？』參氏著：《呂氏家塾讀詩記》，收入中國詩經學會編：《詩經要籍集成》第7冊，卷5，頁4：7b-9a。

⁶⁷ 宋·朱熹《答呂伯恭書》：「雅、鄭二字，雅恐便是小大（雅），鄭恐便是〈鄭風〉，不應槩以變〈風〉為雅，又於〈鄭風〉之外，別求鄭聲也。聖人刪錄，取其善者以為法，存其惡者以為戒，無非教者，豈必滅其籍哉！」參宋·輔廣：《詩童子問》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第66冊，卷首，頁305：66a-66b。或問朱熹：「《讀詩記》中所言雅鄭邪正之言何也？」朱熹的回答是：「鄭衛之音便是。今〈邶〉、〈鄘〉、〈衛〉之詩多道淫亂之事，故曰『鄭聲淫』。聖人存之，欲以知其風俗，且以示戒，所謂《詩》『可以觀』者也。豈以其詩為善哉！……不止鄭、衛，其餘亦皆有正有邪。」參宋·朱鑑：《詩傳遺說》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第69冊，卷2，頁516：4b-5a。

楊簡與朱熹有一些來往，但談不上是學術上的互動。⁶⁸《慈湖詩傳》引朱熹之訓釋共 61 處，主要是客觀之引述，儘量不加以評論，例外的是，其解〈十月之交〉時謂：「朱曰：『卿士，六卿之外更為都官，以總六官之事。』朱說容或有之，然權初不在職。」⁶⁹此外，就是表現在對於朱熹淫詩說的辯難。例如，楊簡在解釋〈鄘風·桑中〉時說：「《毛詩序》曰：『〈桑中〉，刺奔也。衛之公室淫亂，男女相奔，至于世族在位，相竊妻妾，期於幽遠，政散民流而不可止。』……姜、弋、庸皆著姓也。將為淫奔，託名於采唐、采麥、采葑。或曰〈桑中〉、〈溱洧〉幾於勸矣，何以思無邪？曰：此非淫者之辭也，刺者之辭也。淫者畏人之知，託以為采，期於幽遠，詎敢明言姜、弋、庸乎？使果淫者之辭，將敘事實以紀其情，縱桑中之地濶遠，相期之處或同，豈一一皆要見於上宮？豈一一皆送於淇水之上？豈於姜必託以采唐？於弋必託以采麥？皆人協韻爾？以是知皆刺者之辭也。總言淫者之情狀而非的也。故《序》曰刺奔。……桑間在濮陽，而朱遂謂桑間即此篇，無乃近似而非乎！朱殆謂鄭《註》為非，然〈樂記〉非聖人全書，其曰鄭、衛比於慢者，比，同也，亦曰孔子曰『思無邪』，鄭、衛在中，不敢全言其邪，而止曰比於慢，此疑辭，蓋作〈樂記〉者未達乎作者之旨所以刺亂，非為亂也。〈桑中〉非淫者之辭，乃刺者之辭。」⁷⁰案：朱熹《詩序辨說》謂〈桑中〉「乃淫奔者所自作，〈序〉之首句以為刺奔，誤矣。」又以問答之方式說明孔子並未以為詩篇皆「思無邪」，其云：「然則〈大序〉所謂『止乎禮義』，夫子所謂『思無邪』者，又何謂邪？曰：〈大序〉指〈柏舟〉、〈綠衣〉、〈泉水〉、〈竹竿〉之屬而言，以為多出於此耳，非謂篇篇皆然，而〈桑中〉之類亦『止乎禮義』也。夫子之言，正為其有邪正美惡之雜，故特言此，以明其皆可以懲惡勸善，而使人得其性情之正耳，非以〈桑中〉之類亦以無邪之思作之也。」⁷¹由於孔子本來就言「《詩》三百，一言以蔽之，曰：『思無邪』」，這使得楊簡可以放心認為

⁶⁸ 有關楊簡的交遊情形可參於劍山：《南宋甬上四先生研究》（廣州：暨南大學碩士論文，2007），頁 46-48；夏健文：《甬上四先生經世思想之探析》（彰化：彰化師範大學國文研究所博士論文，2010），頁 100-107。

⁶⁹ 宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷 12，頁 184：29a。

⁷⁰ 詳宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷 4，頁 49：8b-50：10a。

⁷¹ 宋·朱熹：《詩序辨說》，《朱子全書》第 1 冊，頁 364-366。

三百篇皆「思無邪」⁷²，但又不能否認某些詩作所言確實過於直接，乃至似乎涉及淫亂，解決之道就是將這些不妥的內容都指為刺者之辭，而非淫者之辭，這樣不僅推倒了朱熹的淫詩論，也確定了這些刺淫之作皆有其道。

基本上，孔子以「思無邪」之語概括三百篇，此「思無邪」之主體只能有三種可能，其一為作者，此一作者即為詩中人物，此時詩的內容即是作者的自道其事，自述其情；其二為讀者，即朱熹所言的「『思無邪』，乃是要使讀《詩》人『思無邪』耳。讀三百篇詩，善為可法，惡為可戒，故使人『思無邪』也」⁷³；其三亦為作者，但作者並非當事人，而是站在旁觀立場創作之詩人，凡主張詩有刺淫、刺奔之作者，包括《詩序》，皆從此一角度解詩。楊簡使用第三種角度來看待孔子所說的「思無邪」，所以他雖常批評《詩序》，以為其說不能照顧到「思無邪」的宗旨，卻不能不同意《詩序》以刺奔之說來詮釋一些男女言情之作，理由是這樣的詮釋角度才能呼應孔子的「思無邪」論。

由於《詩序》能以諷刺角度解讀部分朱熹所謂之淫詩，在楊簡看來，這正符合「思無邪」的宗旨，是以，慈湖不能不幫《詩序》說話，例如〈衛風·氓〉，《詩序》：「〈氓〉，刺時也。宣公之時，禮義消亡，淫風大行，男女無別，遂相奔誘，華落色衰，復相棄背；或乃困而自悔，喪其妃耦，故序其事以風焉，美反正，刺淫泆也。」⁷⁴呂祖謙引陳氏曰：「詩人蓋有所指，而云備一人之始末以為戒也。美反正，刺淫泆，此兩語煩贅，見棄而悔，乃人情之常，何美之有？」⁷⁵楊簡不能接受陳氏的論點，

⁷² 《論語》所載孔子之言極為具體，要出以不同之解釋頗有難度，朱熹既然認定有淫詩存在，則對孔子「思無邪」之語必須有所說明：「詩體不同，固有鋪陳其事，不加一詞，而意自見者，然必其事之猶可言者，若〈清人〉之詩是也。至於〈桑中〉、〈溱洧〉之篇，則雅人莊士有難言之者矣。孔子之稱『思無邪』也，以為《詩》三百篇勸善懲惡，雖其要歸無不出於正，然未有若此言之約而盡者耳。非以作詩之人所思皆無邪也。今必曰彼以無邪之思鋪陳淫亂之事，而憫惜懲創之意自見於言外，則曷若曰彼雖以有邪之思作之，而我以無邪之思讀之，則彼之自狀其醜者，乃所以為吾警懼懲創之資耶？而況曲為訓說而求其無邪於彼，不若反而得之於我之易也，巧為辨數而歸其無邪於彼，不若反而責之於我之切也。」參氏著：〈讀呂氏詩記桑中篇〉，《朱子文集》第7冊（臺北：德富文教基金會，2000），卷70，頁3494。

⁷³ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第2冊（臺北：華世出版社，1987），卷23，頁539。

⁷⁴ 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，卷3之3，頁134：1a。

⁷⁵ 宋·呂祖謙：《呂氏家塾讀詩記》，卷6，頁15：8b。案：《讀詩記》所引之陳氏有時指陳師道，有

其云：

陳曰：「見棄而悔，乃人情之常，何美之有？」呂伯恭取陳說而載之《記》，異哉！諸儒之為論也。《序》辭差謬多矣，獨此〈序〉庶幾焉，而陳又從而不可之，道之不明也，我知之矣，皆諸儒之故也。……〈氓〉詩悔過反正，可美之道也。聖經明道之書也，深知夫人心即道，故曰道心。意動情遷，始失其道。一能反正，即復道心。人雖至於大惡，特其昏爾，其本心之善，未始磨滅，諸儒不自信己之心，故亦不信人之心，有能信此心之即道，悟百姓日用之機，則三百篇平正無邪之妙，昭如日月矣。⁷⁶

楊簡之所以同意《詩序》之論，是因〈氓〉中的女子在被棄之後能知悔過反正，實可謂復其道心之表現，人之本心之善也由此可以看出，而陳氏、呂氏不知「此心之即道」（雖然呂氏反對淫詩說），也就無法明白詩篇之平正無邪之道了。

不過，整體而言，在楊簡心目中，《詩序》的作者依然屬於不知無邪之道的解《詩》者，所以在檢視前儒說詩成果是否合乎無邪之道時，他對於《詩序》的評論是貶多於褒的，甚至謂其「害道」。例如其解〈衛風·碩人〉云：「衛宏不達平正無邪之道，其作《序》率多贅辭曲為之說。」解〈中谷有蓷〉云：「詩中初無閔周之情，衛宏贅辭也。惡不淑，正也；憂苦，非邪也。宏不達無邪平正之道，故多贅說。」⁷⁷類此例子極多，簡而言之，在楊簡看來，《詩序》由於不能讀出詩的正情無邪，所以才得出許多支離旁說的解題。⁷⁸

由於楊簡解詩以合於「思無邪」之道為唯一依歸，只求讀詩能帶來明道之啟發，所以他幾乎不致力於探究詩篇的確切作者、時代與用意⁷⁹，重要的是以本心直入經文，如同他在解釋〈日月〉時所說的：「〈日月〉一詩）非莊姜所當施於莊公也，施

時指陳亮，此處所引陳氏，難以確定其人。

⁷⁶ 宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷5，頁64：14b-15a。

⁷⁷ 分見宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷5，頁62：10b；卷6，頁70：6b-71：7a。

⁷⁸ 相關議論見楊簡之批評《序》之解〈采芣〉、〈叔于田〉、〈大叔于田〉、〈十畝之間〉、〈漸漸之石〉等。詳宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷6，頁72：9b-10a；75：15b-16a（合評〈叔于田〉、〈大叔于田〉兩〈序〉）；卷7，頁97：25b-98：26a；頁241：35b-36a。

⁷⁹ 楊簡解〈瞻彼洛矣〉云：「衛宏因《毛傳》，遂以為刺幽王，殊未安也。以〈關雎〉不言太姒，則餘詩固不必辯其為何人何世之詩。」參氏著：《慈湖詩傳》，卷14，頁223：28b。

於莊公則悖矣，施於州吁可也，且『之人』猶不敢明言之，諸儒拘於《序》，遂入於不義，使歌此詩者，以『之人』為莊公，歌之豈不長傲慢不敬之心乎！甚不可者。觀此詩，正不必究知『之人』為何人，惟見無禮悖亂之可惡，豈不正乎！」⁸⁰有此概念，他自然認為學者「率舍常而求奇，舍近而求遠，故日用其道而不自知」（已見前引）了。

五、結語

曾有人批評陸九淵不讀書，也不教人讀書，這些都與事實不符⁸¹，陸氏自己公開表示：「人謂某不教人讀書，如敏求前日來問某下手處，某教他讀〈旅獒〉、〈太甲〉、〈告子〉『牛山之木』以下，何嘗不讀書來？只是比他人讀得別些子。」⁸²陸九淵是心學宗師，自言讀書「須看意旨所在」，「子細玩味，不可草草。所謂優而柔之，厭而飭之，自然有渙然冰釋，怡然理順底道理」⁸³，「優游諷詠，使之浹洽」，「縱有未解處，當候之，不可強探力索，久當自通，所通必真實」⁸⁴，其讀書「比他人讀得別些子」是可以相信的，且他雖然未曾從事解經大業，但其人若有經解著作，肯定也能「比他人解得別些子」。身為陸氏弟子的楊簡，著作等身，以《慈湖詩傳》呈現的特質與成果而言，確實「比他人解得別些子」，此一著作能在《詩經》學史上佔有一席之地，就在其心學風味特濃的異質上。

⁸⁰ 宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷3，頁32：5b-6a。

⁸¹ 陸象山勤於讀書，《陸九淵集》記載：「……某從來勤理會，長兄每四更一點起時，只見某在看書，或檢書，或默坐。常說與子姪，以為勤，他人莫及。」參宋·陸九淵：〈語錄下〉，《陸九淵集》，卷35，頁463。「其讀書也，則曰：『古人為學，即是讀書。』而以『何必讀書，然後為學？』之反說為證，以『束書不觀，遊談無根』之虛說為病。平昔精勤，人所不知，惟伯兄每夜必見其觀覽檢閱之不輟，嘗明燭至四更而不寐。欲沉涵熟復而切己致思，欲平淡玩味而冰釋理順，此則與徒乾沒於誥訓章句之末者大異。何不知者反妄議其不以讀書為教哉？」參氏著：〈年譜〉，《陸九淵集》，卷36，頁531。

⁸² 宋·陸九淵：〈語錄下〉，《陸九淵集》，卷35，頁446。

⁸³ 宋·陸九淵：〈語錄下〉，《陸九淵集》，卷35，頁432。

⁸⁴ 宋·陸九淵：〈與朱濟道〉，《陸九淵集》，卷11，頁143。

《慈湖詩傳》反覆發明致意的就是孔子「思無邪」之旨，《四庫全書》本《慈湖詩傳》卷前附錄鏤鑰〈答楊簡論詩解書〉，文中指出「若夫發明無邪之思，一貫之旨，天人同心，大道至平，古說難盡信，雖載之《左傳》者，亦不可據；《爾雅》亦多誤；《大學》所引亦有牽合；《詩序》多失經意；《釋文》多好異音；詩人諷詠或有過於事實，制度、名數不盡合於禮典；先王皆在商世，難拘以周禮；文王以服事殷，不應作禮樂；如此類，未易概舉，皆前輩之所未發者。」⁸⁵樓鑰所言成為《四庫提要》所取資⁸⁶，其中與本文較有關連的是，楊簡直指《詩》三百之內容未必盡從古制常禮，對於聖典而言，此一評論勢必要附帶一些解釋，而楊簡的說明就是詩人「惟取其大體所在，思無邪爾」。如其解〈泉水〉云：「……人心不忘本，嫁女終念其父母家，又思安得出宿于干乎？飲餞于言乎？《毛傳》謂祖而舍輶飲酒於其側曰餞，蓋取諸〈聘禮〉，記『出祖釋輶祭酒脯，乃飲酒於其側』；此詩飲酒，殆未必然，釋輶為始行，此兩章皆先言出宿，次言飲餞，非事情，殆如後世親屬或宗婦餞送之乎？《詩》三百豈一言一事盡從古制，惟取其大體所在，思無邪爾。〈邶·柏舟〉『微我無酒，以遨以遊』，異乎〈酒誥〉之義矣。〈燕燕〉仲氏之歸，夫人遠送於野，亦豈沿古常禮？〈堯典〉畧有賓餞之義，《禮經》未覩婦人之儀，《毛傳》意度，不合詩情。」⁸⁷顯然，楊簡不僅推廣了孔子「思無邪」之說，運用起來也是相當得心應手，不僅可用在詩旨的理解上，有時也可用在文字的訓釋上、禮制的說明上。

不過，當「思無邪」與「不起意」結合時，此一「思無邪」已不再是孔子的「思無邪」，而是心學系統下的「思無邪」，甚至是楊簡個人的「思無邪」，此時，「思無邪」成為楊簡理解與詮釋三百篇的利器，也成為檢驗前賢詩解的主要判準。問題是，運用「思無邪」三字訣以解詩，難免充滿主觀意必的內容⁸⁸，而楊簡其實是最為強

⁸⁵ 宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷前，頁5：6a-6b。

⁸⁶ 《四庫全書總目·慈湖詩傳提要》：「是書大要，本孔子『無邪』之旨，反覆發明。而據《後漢書》之說，以〈小序〉為出自衛宏，不足深信。篇中所論，如謂《左傳》不可據，謂《爾雅》亦多誤，謂陸德明多好異音，謂鄭康成不善屬文。甚至〈自序〉之中，以《大學》之釋〈淇澳〉為多牽合，而詆子夏為小人儒。蓋簡之學出陸九淵，故高明之過，至於放言自恣，無所畏避。」清·紀昀等：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1974），卷15，頁340：22b-341：23a。

⁸⁷ 宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷3，頁41：23b-42：24b。

⁸⁸ 筆者曾經比較過朱陸兩派之輔廣與楊簡的《詩經》學，發現兩人都擅長使用涵泳、玩味、詳觀的方

調孔子「毋意」之說的，這可以說是一個嚴重的矛盾，其結果就是，依楊簡的認知，《詩經》曾經孔子之手，所有詩篇也都符合儒家倫理道德，更符合心學家所謂的人心、道心，甚至所有詩篇都是為了幫助讀者明本心、復道心而作，如此也就無怪乎有論者坦言，《慈湖詩傳》「大談『無邪』以發明『本心』、『道心』，不乏穿鑿，是利用經典來闡發其心學思想」⁸⁹；楊簡曾批評「諸儒不知《序》之不足盡信，率以《序》解詩，其有阻礙，必至於委曲穿鑿牽合」⁹⁰，但其說《詩》也遭來附會之譏評，這是可以預料得到的。從詮釋學的向度來說，楊簡對詩篇的解釋受到自己原先具有的思維或前見所制約，這些思維或前見是形塑《慈湖詩傳》背景的主要因素，它們限制著楊簡的視域（horizon）。凡是與其視域有所差距的理解，楊簡大概不能也不願瞭解其意義，這就是以發明本心為主旨的《慈湖詩傳》最明顯的侷限性。

式讀詩，但輔廣仍然抓緊基本的文字訓詁，受到詩文某種程度的拘限，而楊簡在詳味詩文時卻直接以人情為解析對象；雖然《慈湖詩傳》比《詩童子問》在表面上更加注重訓詁，所出現的基本考證文字也比《詩童子問》還多，但受到楊簡對三百篇性質的基本認知與「思無邪」說的預想所牽引，慈湖在詮解詩文時走向了另一條與輔廣不同的路。這兩條詮釋之路最大的差別之一便是：一較客觀，一較主觀。詳拙文：〈輔廣《詩童子問》與楊簡《慈湖詩傳》之比較研究——以解經方法、態度與風格為核心的考察〉，《文與哲》19（2011.12），頁 245-253。

⁸⁹ 楊新勛：《宋代疑經研究》，頁 234。

⁹⁰ 宋·楊簡：《慈湖詩傳》，卷 7，頁 86：2b。

引用書目

一、原典文獻

- * 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1976。
- * 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，1976。
- * 魏·何晏集解，宋·邢昺疏：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1976。
南朝梁·皇侃：《論語集解義疏》，臺北：廣文書局，1977。
宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，1981。
宋·蘇轍：《詩集傳》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第 64 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- * 宋·李樗、黃樞：《毛詩李黃集解》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第 65 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
宋·楊時：《龜山集》，收入影印《文淵閣四庫全書》集部第 64 冊，臺北：臺灣商務印書館，1985。
宋·朱熹：《論語精義》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第 192 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- * 宋·朱熹：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000。
- * 宋·朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 1 冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002。
宋·朱熹：《詩序辨說》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 1 冊。
宋·朱熹：《四書或問》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 5 冊。
宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2008。
宋·呂祖謙：《呂氏家塾讀詩記》，收入中國詩經學會編：《詩經要籍集成》第 7 冊，北京：學苑出版社，2002。
- * 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987。

- * 宋·陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980。
- 宋·范處義：《詩補傳》，收入清·徐乾學輯：《通志堂經解》第8冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996。
- 宋·龔昱編：《樂菴語錄》，收入影印《文淵閣四庫全書》子部第155冊，臺北：臺灣商務印書館，1985。
- 宋·輔廣：《詩童子問》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第66冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·楊簡：《楊氏易傳》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第8冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·楊簡：《慈湖詩傳》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第67冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·楊簡：《先聖大訓》，收入影印《文淵閣四庫全書》子部第12冊，臺北：臺灣商務印書館，1985。
- 宋·楊簡：《慈湖遺書》，收入影印《文淵閣四庫全書》集部第95冊，臺北：臺灣商務印書館，1985。
- 宋·楊簡：《慈湖遺書》，臺北：新文豐出版公司，1988，影印《四明叢書》約園刊本。
- 宋·林岳：《毛詩講義》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第68冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·朱鑑：《詩傳遺說》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第69冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·錢時：〈寶謨閣學士正奉大夫慈湖先生行狀〉，收入宋·楊簡：《慈湖遺書》，《景印文淵閣四庫全書》集部第95冊，臺北：臺灣商務印書館，1985。
- * 元·脫脫等：《宋史》，北京：中華書局，1977。
- 元·劉玉汝：《詩續緒》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第71冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·王陽明：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。

- 明·季本：《詩說解頤》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第 73 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·姚舜牧：《重訂詩經疑問》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第 74 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- *清·黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，北京：中華書局，1986。
- 清·陳啟源：《毛詩稽古編》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第 79 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 清·錢澄之：《田間詩學》，合肥：黃山書社，2005。
- 清·吳之振編：《宋詩鈔》，收入影印《文淵閣四庫全書》集部第 400 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 清·紀昀等：《四庫全書總目》，臺北：藝文印書館，1974。
- 清·余蕭客：《古經解鈎沉》，收入影印《文淵閣四庫全書》經部第 188 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 清·陳奐：《詩毛氏傳疏》，臺北：臺灣學生書局，1968。
- 清·王引之：《經傳釋詞》，臺北：漢京文化公司，1983。
- 清·劉淇：《助字辨略》，北京：中華書局，2004。
- 清·方玉潤：《詩經原始》，臺北：藝文印書館，1981。

二、近人論著

- 于省吾：《澤螺居詩經新證》，北京：中華書局，2003。
- 王妍：《經學以前的詩經》，北京：東方出版社，2007。
- 王熙元：《論語通釋》，臺北：臺灣學生書局，1981。
- 何定生：《詩經今論》，臺北：臺灣商務印書館，1973。
- 余培林：《詩經正詁》，臺北：三民書局，1995。
- 吳雁南、秦學頌、李禹階主編：《中國經學史》，福州：福建人民出版社，2001。
- 林葉連：《中國歷代詩經學》，臺北：臺灣學生書局，1993。

- 於劍山：《南宋甬上四先生研究》，廣州：暨南大學碩士論文，2007。
- * 洪湛侯：《詩經學史》，北京：中華書局，2002。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之：《宋明理學史》，北京：人民出版社，1984。
- 郝桂敏：〈楊簡慈湖詩傳的闡釋特徵〉，《遼寧教育行政學院學報》11（2004），頁 99-100。
- 郝桂敏：《宋代詩經文獻研究》，北京：中國社會科學出版社，2006。
- 袁梅：《詩經譯注》，濟南：齊魯書社，1985。
- 夏傳才、董治安主編：《詩經要籍提要》，北京：學苑出版社，2003。
- 夏健文：《甬上四先生經世思想之探析》，彰化：國立彰化師範大學國文研究所博士論文，2010。
- 許全亮：〈解讀「思無邪」〉，《語文學刊》3（2003），頁 7-8+13。
- 陳文采：《兩宋詩經著述考》，臺北：東吳大學中國文學研究所碩士論文，1988。
- 陳戰峰：《宋代詩經學與理學——關於詩經學的思想學術史考察》，西安：陝西人民出版社，2006。
- 章權才：〈宋代退五經尊四書的過程與本質〉，《學術研究》2（1996），頁 63-67。
- 黃忠慎：《范處義詩補傳與王質詩總聞比較研究》，臺北：文津出版社，2009。
- 黃忠慎：〈心學語境下的《詩經》詮釋——楊簡《慈湖詩傳》析論〉，《東吳中文學報》19（2010.5），頁 231-254。
- * 黃忠慎：〈《詩經》註我，我註《詩經》——楊簡《慈湖詩傳》再探〉，《東吳中文學報》21（2011.5），頁 147-172。
- * 黃忠慎：〈輔廣《詩童子問》與楊簡《慈湖詩傳》之比較研究——以解經方法、態度與風格為核心的考察〉，《文與哲》19（2011.12），頁 229-260。
- 楊新勛：《宋代疑經研究》，北京：中華書局，2007。
- 楊儒賓：〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《長庚人文社會學報》2：2（2009.11），頁 201-245。
- 葉文舉：〈楊簡詩經研究的心學特色〉，《孔子研究》2（2009），頁 50-58。
- 裴普賢：《詩經評註讀本》，臺北：三民書局，1987。

- 趙燦鵬：〈宋儒楊慈湖著述考錄〉，《書目季刊》39：4（2006.3），頁 17-38。
- 趙玉強：《慈湖詩傳：心學闡釋的詩經學》，杭州：浙江大學博士論文，2009。
- 劉毓慶：《歷代詩經著述考：先秦——元代》，北京：中華書局，2002。
- 劉曉梅：〈楊簡實心思想探微〉，《蘭州學刊》5（2006），頁 20-22。
- 鄭浩：《論語集注述要》，臺北：力行書局，1970。
- 戴維：《詩經研究史》，長沙：湖南教育出版社，2001。
- 鞠訓科：〈《詩》「興」與先秦斷章取義的用《詩》傳統〉，《語文學刊》12（2006），頁 128-129。

（說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- He Yan, annotator. *Lunyu zhushu* [The Notes and Commentaries to the Analects], Taipei: Yee Wen, 1976.
- Hong Zhan-hou. *Shijing xueshi* [The History of the *Shijing* Studies], Beijing: Chung Hwa Book Co., 2002.
- Huang Chung-shen. "Shih Jing Annotates my Thought, and my Thought Annotates Shih Jing--Another Study of Yang Jian's *Ci hu shi zhuan*." *Soochow Journal of Chinese Studies* 21 (May. 2011): 147-172.
- Huang Chung-shen. "A Comparative Discourse Between Fu Guang's Shi Tong Zi Wen and Yang Jian's Ci Hu Shi Zhuan: Explaining the Classical Approach, Attitude and Style as the Core of the Study." *Literature & Philosophy* 19 (December, 2011): 229-260.
- Huang Zong-xi. *Song-yuan xue an* [The Academic Biographies of the Song and Yuan Confucian Scholars], Beijing: Chung Hwa Book Co., 1986.
- Li Jingde, ed. *Zhuzi yulei* [Written Records of Lectures by Zhuxi], Taipei: Huashi, 1987.
- Li Shu and Huang Chun, annotators. *Maoshi LiHuang jijie* [The Commentaries of *Maoshi* by Li Shu and Huang Chun], in *Wenyuange siku quanshu* [The Wenyuan Pavilion Encyclopedia], classics (*jing bu*), Vol. 65, Taipei: The Commercial Press, 1983.
- Lu Jiu-yuan. *Lu Jiuyuan ji* [Collected Works of Lu Jiuyuan], Beijing: Chung Hwa Book Co., 1980.
- Tuotuo et. al. *Song Shi* [History of The Song Dynasty]. Beijing: Chung Hwa Book Co., 1977.
- Zhao Qi, annotator. *Mengzi zhushu* [The Notes and Commentaries to Mengzi], Taipei: Yee Wen, 1976.
- Zheng Xuan, annotator. *Maoshi zhengyi* [The Rectified Interpretation of the *Maoshi*], Taipei: Yee Wen, 1976.
- Zhu Xi. *Shi ji zhuan* [A Recorded Commentary on the *Book of Odes*]. In *Zhuzi quanshu* [The Complete Works of Zhuxi], ed. Zhu Jieren et. al., vol. 1. Shanghai: Shanghai Guji, 2002.
- Zhu Xi. *Zhuzi wenji* [The Collected Works of Zhuxi], Taipei: Defu Cultural & Educational Foundation, 2000.